

BS  
2331  
B473  
1928  
GTU  
Storage

**SIZE 2**





SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER  
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET  
DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

---

134

---

# NEUES TESTAMENT UND HISTORISCHE METHODE

BEDEUTUNG UND GRENZEN HISTORISCHER AUFGABEN  
IN DER NEUTESTAMENTLICHEN FORSCHUNG

VON

D. GEORG BERTRAM  
O. PROFESSOR IN GIESSEN



1 9 2 8

---

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
TÜBINGEN

45643

BS

2331

B473

1928

FH

B462 n

Alle Rechte vorbehalten.


Printed in Germany.



8 5 0 1

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

MEINEN ELTERN



Digitized by the Internet Archive  
in 2022 with funding from  
Kahle/Austin Foundation

## Inhalt.

	Seite
I. Der Begriff der Geschichte . . . . .	7
1. Rationale und empirische Elemente in der Geschichtsschreibung	7
2. Der immanente Charakter des Begriffes „Geschichte“ . . . .	10
II. Neues Testament und historische Methode . . . . .	12
1. Die Nachwirkungen des Hegelschen Schemas in der Geschichts- schreibung des Urchristentums . . . . .	12
2. Der Charakter der neutestamentlichen Schriften: „Tradition“ oder „Ueberreste“? . . . . .	14
3. Die Leidensgeschichte als kultkonstituierende Erzählung . . .	20
4. Prophetenlegende und Kulterzählung . . . . .	25
5. Passion und Aktion in der Geschichte Jesu . . . . .	31
a) Der Typus des Peiramos . . . . .	33
b) Die Siegervorstellung . . . . .	35
6. Die Aufgabe der Leben-Jesu-Forschung . . . . .	36
a) Die Möglichkeiten der Lösung . . . . .	36
b) Die Hypothese der Ungeschichtlichkeit Jesu . . . . .	37
c) Die Messiasfrage . . . . .	38
7. Paulus und Jesus . . . . .	40
III. Die Entstehung des Christentums . . . . .	41
Literatur und Anmerkungen . . . . .	42





## I. Der Begriff der Geschichte.

### 1.

Die moderne theologische Forschung hat in ihrer Arbeit an den Texten des Alten und Neuen Testaments überall die historisch kritische Methode zur Geltung gebracht. In der Zeit der Aufklärung entstanden und im Laufe des 19. Jahrhunderts fruchtbar und vielseitig entwickelt hat diese Forschung sich mehr und mehr den Methoden wissenschaftlicher Arbeit auf profanem Gebiet angepaßt und hat sich schließlich im Zeitalter der die Philosophie verdrängenden Naturwissenschaft den dort ausgebildeten exakten Methoden grundsätzlich ganz ergeben. Sie ging damit denselben Weg wie die Geisteswissenschaften, besonders die Geschichtswissenschaft, überhaupt und stellte so wenig wie diese die Frage, ob denn die angewendete Methode der Sache entsprach, ob nicht vielmehr die besonderen Aufgaben historischer Forschung auch eine besonders begründete Methode verlangten und ob nicht die Eigenart der Quellen vielfach und so gerade auch auf neutestamentlichem Gebiet <sup>1)</sup> der historischen Bearbeitung Grenzen zögen, deren Ueberschreitung an die Stelle solider wissenschaftlicher Arbeit unsichere und unbegründete Konstruktionen setzte. Gerade das unkontrollierte Ineinander rationalistischer und empirischer Elemente in dem erarbeiteten Geschichtsbild täuschen über das subjektive Moment in aller Geschichtsschreibung und über den Abstand derselben von dem, was wirklich geschehen ist. Während die empirische Untersuchung auf das Einmalige und Besondere jeder Geschichtsüberlieferung ausgeht, erstrebt eine rationalistische

Konstruktion die Herausarbeitung allgemeiner Gesetze. Nur selten ist man sich des in den beiden nebeneinander bestehenden Tendenzen vorhandenen Widerspruchs bewußt. Die historische Einzeluntersuchung jedenfalls nimmt keine Rücksicht auf die entstehenden Schwierigkeiten; im allgemeinen streng empirisch vorgehend füllt sie Lücken in den Quellen mit Hilfe rationalistischer Konstruktionen aus, ergänzt also das aus der Ueberlieferung gewonnene Bild auf Grund allgemeiner Erwägungen, die vielfach den Charakter historischer Gesetze annehmen, und es bedeutet wenig für die Beurteilung der Ergebnisse solcher historischen Arbeit, wenn man erkennt, daß historische Gesetze niemals denselben Gültigkeitsanspruch erheben können, wie die Gesetze der Naturwissenschaft. Auch trägt es nichts aus, wenn man beobachten kann, daß „es in der Mehrzahl Nicht-Historiker sind, die sich bemühen, die Geschichte zur Gesetzeswissenschaft zu machen; Philosophen, Soziologen, Naturwissenschaftler, Dilettanten und nur ganz wenige Männer vom Fach“ <sup>2)</sup>. Denn das rationalistische Element liegt bereits in dem Begriff „Geschichte“ selbst, und auch der eben zitierte WILHELM BAUER stellt fest, daß kein Historiker ohne die Bildung von Allgemeinbegriffen auskommen kann.

Der Begriff der Geschichte findet üblicherweise Verwendung in doppeltem Sinne: „Einmal objektiv, als das, was geschieht oder geschehen ist, und dann, subjektiv, die Kunde von dem Geschehen.“ Wenn aber WILHELM BAUER, dem wir diese Worterklärung verdanken <sup>3)</sup>, weiter feststellen möchte, daß es vom Standpunkt der objektiven Geschichte keine geschichtslosen Völker geben könne, so zeigt sich schon in dieser Behauptung die Schwierigkeit der doppelten Verwendung des Begriffes. Zwar wird man an dem Sprachgebrauch nichts ändern können, aber man wird auch bei der objektiven Verwendung das subjektive Moment festhalten müssen und als „Geschichte“ nur ein Geschehen bezeichnen, das der Ueberlieferung oder Nachforschung für wert befunden wird <sup>4)</sup>. Es ist deutlich, daß schon

damit ein außerordentlich variabler Faktor in den Begriff der Geschichte eingeführt wird, da Ueberlieferung wie Nachforschung durch viele verschiedene Momente in ihrer Auswahl aus der Wirklichkeit des Lebens bestimmt werden, Momente, die, wie z. B. das der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeit oder der individuell oder kollektiv bedingten Anteilnahme an bestimmten Themen der Geschichte, von allgemeiner Bedeutung, ja von einer gewissen Gesetzmäßigkeit sind oder aber rein zufälliger Art, so daß es nicht möglich ist, ein allgemeines Gesetz über das Verhältnis der Fülle des wirklichen Lebens zu dem überlieferten oder erforschten Geschehen, also zur Geschichte, aufzustellen. Im subjektiven Sinne wird das Wort Geschichte gebraucht, sofern es sich um eine historische Darstellung handelt. WILHELM BAUER definiert folgendermaßen: „Geschichte ist die Wissenschaft, die die Erscheinungen des Lebens zu beschreiben und nachfühlend zu erklären sucht, soweit es sich um Veränderungen handelt, die das Verhältnis des Menschen zu den verschiedenen gesellschaftlichen Gesamtheiten mit sich bringt, indem sie diese vom Standpunkt ihrer Wirkung auf die Folgezeit oder mit Rücksicht auf ihre typischen Eigenschaften auswählt und ihr Hauptaugenmerk auf solche Veränderungen richtet, die in der Zeit und im Raum unwiederholbar sind“<sup>5)</sup>. Diese empirische Definition scheidet nicht scharf zwischen den in der Ueberlieferung gegebenen Elementen der Geschichtsschreibung und der subjektiven Gestaltung, die sie durch die Persönlichkeit des Historikers erfahren. Zwar sind die subjektiven Faktoren genannt in den Begriffen des nachfühlenden Erklärens und der Auswahl nach der Folgewirkung, in bezug auf die Gewinnung von Durchschnittswerten und in bezug auf die Kontingenz, die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des geschichtlichen Geschehens, aber diese Faktoren sind nicht ausdrücklich als subjektiv gekennzeichnet, wodurch eine methodische Unklarheit entsteht, die wohl nur zu vermeiden ist, wenn man den Begriff der Geschichte nicht empirisch sondern logisch

zu erfassen sucht. Es empfiehlt sich dabei, dem in den Tatsachen und Ereignissen objektiv gegebenen empirischen Element weniger die genannten subjektiven Faktoren als solche gegenüberzustellen, als vielmehr die Ratio des Forschers, auch wenn dabei irrationale Faktoren mit in Rechnung zu stellen wären, und zwar sowohl bei dem Forscher, wie in der Ueberlieferung. Namentlich die Kontingenz geschichtlichen Geschehens gegenüber dem Naturgeschehen (doch vgl. LEIBNIZ' Satz von der Kontingenz der Welt) ist irrational und gerade deshalb in der Darstellung am stärksten durch die ihrerseits rational arbeitende aber irrational begründete Subjektivität des Forschers bedingt. Unter diesen Voraussetzungen bzw. Einschränkungen hätten wir folgendermaßen zu definieren: *Eine historische Darstellung* ist eine solche, die gegebene oder erschlossene Ereignisse oder Tatsachen der Vergangenheit mit Hilfe der Kategorie der Kausalität in einen logisch und psychologisch rationalen, auf ein bestimmtes Ziel der Entwicklung gerichteten, also teleologischen Zusammenhang bringt. Das kausale wie das teleologische Element sind nicht objektiv gegeben, sondern gehören der Subjektivität des Historikers an.

## 2.

Damit ist das Wesen der Geschichte als historischer Darstellung in formgeschichtlichem Sinne bestimmt. Historie ist eine Form der Ueberlieferung ebenso wie Mythos, Sage und Märchen; aber während im Mythos die Wirklichkeit des Kultus ihre ätiologische Begründung findet (ohne daß allerdings diese hier angenommene Entstehung des Mythos aus der Kultlegende noch immer deutlich zu machen wäre), in der Sage das Ungeöhnliche, das Abenteuer verherrlicht wird und im Märchen die Phantasie die Wirklichkeit zu einer Wunschwelt umgestaltet, wie überhaupt bei diesen und ähnlichen Formen primitiver und volkstümlicher Ueberlieferung eine durch die Ratio noch nicht geklärte, phantasievolle Weltanschauung zugrunde liegt, setzt



die Geschichte ein absolut rationales, immanentes Weltbild voraus; die Inhalte z. B. der religiösen Ueberlieferung sind ihr, soweit sie transzendenten Charakter tragen, stets nur zugänglich als Bewußtseinsinhalte der Träger dieser Ueberlieferung; sie vermag also etwa Auferstehung und Himmelfahrt Christi nur als psychologische Faktoren, die für Entstehung und Geschichte der christlichen Gemeinden von grundlegender Bedeutung sind, zu werten und für ihr Geschichtsbild in Rechnung zu stellen. Nur die immanente Wirklichkeit vermag die Geschichte zu erfassen. Die Kategorien der Kausalität und Teleologie stabilisieren den für alle Geschichte grundlegenden Entwicklungsgedanken und schließen so jede Berücksichtigung transzendenter Faktoren als dem Begriff und Wesen der Geschichte widersprechend aus. Ja, eine Geschichtskonstruktion, die streng dem Gesetz der immanenten Entwicklung folgen will, gerät schon bei der Darstellung des Individuums, namentlich der großen geschichtlichen Persönlichkeit, in Schwierigkeiten. Sie als schöpferischen Faktor zur Geltung zu bringen, ist im Rahmen des Entwicklungsschemas eigentlich ausgeschlossen. So kann sie nur als Träger einer sich mit innerer Notwendigkeit durchsetzenden Idee einen Platz in der Geschichte finden, wenn nicht überhaupt eine materialistische Geschichtsbetrachtung ihr auch diesen verweigert und die Masse als geschichtsbildenden Faktor darstellt. Auch die in der Nachfolge DILTHEYS vielfach aufgenommenen Begriffe Sinn und Gestalt bedeuten keine grundsätzliche Ueberwindung des Rationalismus in der historischen Forschung. TILLICH hat vielmehr in seinem „System der Wissenschaften“ \*) mit Recht festgestellt, daß die historische Folge gerade die Durchbrechung der individuellen Gestalt bedeutet, wie ja die individuellen Gestaltbegriffe der Menschen, Völker, Gruppen, Bewegungen usw. erst dadurch historisch werden, „daß in ihnen sich Sinnfolgen verwirklichen, die nach allen Richtungen über sie hinausgehen“. Allerdings denken gerade die Historiker vom Fach gar nicht daran, sich in ihren Dar-

stellungen dem Entwicklungsschema zu fügen. Vielmehr verfahren sie rein empirisch, ohne sich über die methodischen Grundlagen ihrer Arbeit klar zu werden <sup>7)</sup>. Das mag möglich sein, wo die Quellen reichlich fließen und unmittelbar verständlich sind; ist das aber nicht der Fall, so vermag weder die peinlich genaue Kleinarbeit in der Erforschung der Einzelheiten noch die Weite des historischen Blickes den methodischen Mangel auszugleichen. Denn wo Quellen nur spärlich vorhanden und schwer zu deuten sind, da wird die Hypothese, die historische Konstruktion zur Notwendigkeit; sie aber hat die Gesetzmäßigkeit geschichtlichen Geschehens zur Voraussetzung und bedarf daher auch unbedingt der Besinnung über die Tragweite und den Sinn der Ergänzung der Ueberlieferung durch die historische Hypothese.

## II. Neues Testament und historische Methode.

### 1.

Seit FERDINAND CHRISTIAN BAUR beherrscht eine ganz bestimmte historische Konstruktion die Geschichtsschreibung des neutestamentlichen Zeitalters, nämlich die auf das HEGELSCHES Schema von These, Antithese und Synthese zurückgehende Gegenüberstellung von Judenchristentum und Heidenchristentum, der dann die katholische Synthese gefolgt sei. Nicht das individuelle Lebensschicksal als solches interessiert BAUR, sondern die Geschichte der Ideen. Nur als Träger von Ideen kommen die Individuen in Betracht. „Alle geschichtlichen Personen sind für uns bloße Namen, wenn nicht, was jeder gedacht und getan und zur Aufgabe seines Lebens und Strebens gemacht hat, ein im Wesen des Geistes selbst begründeter Gedanke ist <sup>8)</sup>.“ Diese BAURSCHE Konstruktion, die an die SEMLERSCHEN Untersuchungen über die äußerlichen Petrus-Christen und die innerlichen Paulus- und Johannes-Christen anknüpfte, hat in der Tübinger Schule die „Tendenz“-Kritik der neutestamentlichen Schriften hervorgebracht, die nur vier echte Paulusbriefe als Zeugen des gesetzesfreien Heidenchristentums gelten läßt, und ihnen als

schroffste judaistische Schrift des Neuen Testaments die Offenbarung des Johannes gegenüberstellt, während alle übrigen Schriften des Kanons und der beginnenden katholischen Kirche bis auf Irenäus der Ueberwindung der Gegensätze und dem Ausgleich dienten, wobei vielfach jede Kenntnis von der Schärfe des Streites und seiner grundsätzlichen Bedeutung fehlte. Natürlich sind die Tübinger Positionen im einzelnen längst aufgegeben, aber gerade das konstruktive Element in der BAURSCHEN Darstellung wird noch von JÜLICHER<sup>9)</sup> anerkannt, wenn er schreibt: „Das Große bei BAUR ist vielmehr seine Forderung, diese (die neutestamentlichen) Schriften nicht mehr als gleichsam zufällige Produkte irgendeiner religiösen Persönlichkeit jede für sich zu betrachten, sondern sie im engen Zusammenhang mit der Geschichte der christlichen Religion als notwendige Erzeugnisse einer bestimmten Phase dieser Entwicklung zu begreifen.“ Tatsächlich ist auch die Gegenüberstellung von Judenchristentum und Heidenchristentum die Grundlage des modernen Geschichtsbildes von der Entstehung des Christentums geblieben; nur die Benennungen und die Wertungen haben sich gewandelt, so daß heute nicht mehr das „universalistische“ paulinische Christentum als verfälscht durch den Judaismus angesehen wird, sondern vielmehr dem reinen Evangelium Jesu, der echten Fortbildung alttestamentlicher, prophetischer Frömmigkeit, die hellenistisch beeinflusste paulinische Christuspredigt gegenübertritt. In einem Aufsatz über Eschatologie und Mystik im Urchristentum hat KARL LUDWIG SCHMIDT<sup>10)</sup> eine Reihe von Ansatzpunkten zur Ueberwindung dieses Gegensatzes in der Forschung nachgewiesen. Als Ergebnis der modernen Forschung bezeichnet er die Herausarbeitung des kulturellen und des hellenistischen Charakters des Urchristentums auf seinem Höhepunkt. Ansätze für beides aber liegen bereits in der Geschichte Jesu selbst vor. Die Gegenüberstellung von Eschatologie und Mystik als Eigentümlichkeiten verschiedener Perioden der urchristlichen Geschichte wird zum mindesten

in dieser Schroffheit aufgehoben einerseits durch ALBERT SCHWEITZER<sup>11)</sup>, der nachweist, daß die paulinische Frömmigkeit den Charakter eschatologischer Mystik trage, und CARL ALBRECHT BERNOULLI andererseits, wenn er in seinem Werk über Johannes den Täufer von der „mystischen Gemeinschaft der eschatologischen Jesustäufer“<sup>12)</sup> spricht. Auch KARL LUDWIG SCHMIDT selbst ist der Meinung, daß die Periodisierung des neutestamentlichen Zeitalters diesen oder ähnlichen Begriffen entsprechend der Geschichte nicht gerecht werde, vielmehr lag im Urchristentum „von vornherein das Hinstreben zum synkretistischen Hellenismus“<sup>13)</sup>. Soweit diese Formulierung, die allerdings keineswegs eindeutig ist, dazu dient, die schematische Periodisierung des Urchristentums nach herrschenden Begriffen zu überwinden, können wir uns mit ihr einverstanden erklären. Denn selbst, wenn diese Periodisierung durch Einfügung von Zwischenstufen die Schroffheit der Gegensätze zu überbrücken scheint, so bleibt die Tatsache bestehen, daß es sich hier im Grunde nicht um historische Entwicklungsstufen sondern um logische Gegensatzpaare handelt, die erst in historische Entwicklungsreihen umgesetzt worden sind.

## 2.

Gewiß ist das neutestamentliche Zeitalter mehr als andere Perioden „zweier Zeiten Schlachtgebiet“, aber die Gegensätze treten, wie ja natürlich von der Forschung längst erkannt ist, nirgends klar und scharf auseinander, sondern überschneiden sich in mannigfacher Weise, so daß man keineswegs ohne weiteres die Gegensatzpaare: Judenchristentum und Heidenchristentum, palästinisches und hellenistisches Christentum, Jesus und Paulus, galiläischer Prophet und gekreuzigter Kyrios, oder wie immer man sie formulieren mag, miteinander identifizieren kann; vielmehr ist das Tatsachenmaterial, das zu ihrer Gegenüberstellung geführt hat, ein so verschiedenes, daß es manchmal möglich scheinen kann, die Gegensatzpaare umgekehrt



anzuordnen und etwa Jesus einmal auf die hellenistische Seite, dafür aber Paulus auf die judaistische zu stellen. Will man über die Subjektivität der Entscheidung, welcher von diesen Gegensätzen der geschichtlich bedeutsamste sei, hinauskommen, so wird man sich zunächst darüber klar werden müssen, in welcher Weise denn die Quellen selber auf derartige Gegensatzpaare hinführen. Um diese Frage zu beantworten, ist eine Bestimmung des Charakters der Quellen selbst erforderlich; vor allem bedarf es der Entscheidung, ob wir in den neutestamentlichen Schriften Quellen im engeren Sinne des Wortes (Tradition oder Zeugnis)<sup>14)</sup> vorauszusetzen haben, ob also in ihnen die bewußte Absicht eines Berichtes über die in ihnen dargestellten Ereignisse vorliegt, oder ob es sich bei ihnen um sogenannte Ueberreste<sup>15)</sup> handelt, d. h., ob die uns erhaltenen Schriften als Erbauungsschriften, Liturgien und Briefe zunächst nur Gegenwartsbedeutung hatten und daher als ein Stück der Ereignisse im wirklichen Leben der christlichen Gemeinde (nicht im Leben Jesu selbst) zu betrachten sind.

Wenn man Tradition und Ueberreste so unterscheidet, daß man für erstere die bewußte Absicht der Ueberlieferung als entscheidendes Merkmal ansieht, während man bei letzteren eine solche Bewußtheit gerade ausschließt, so sind innerhalb des Neuen Testaments die wirklichen Briefe, also vor allem die Gemeindebriefe des Paulus als Ueberreste zu betrachten. Andererseits liegt deutlich die Absicht der Ueberlieferung vor in den Schriften des Autors ad Theophilum, der sogar eine gewisse historische Arbeit geleistet haben will. Nicht so deutlich ist diese Absicht bei den anderen Evangelien und noch weniger bei den ihnen zugrunde liegenden Quellenschriften oder gar den mündlichen Ueberlieferungen, die am Anfang der Traditionsgeschichte der evangelischen Erzählungen stehen. Allerdings wird ein gewisses historisierendes Interesse bis in die ersten Formulierungen der Jesusgeschichten zurückzuverfolgen sein. Eine ursprünglich historische Ueberlieferung ist z. B. die Person

des Kreuzesträgers im Markusevangelium, des Simon von Kyrene, und es entspricht wohl einem historischen Interesse, wenn anscheinend bereits in der ältesten Ueberlieferung in diesem Zusammenhang seine Söhne, Alexander und Rufus, mit erwähnt werden. Eine Historisierung der Ueberlieferung bedeutet es, wenn vielfach Jesusworte in einer bestimmten Szene verankert werden, um sie dadurch leichter verständlich zu machen. So stellt z. B. Lukas die Antwort Jesu an die Jünger Johannes des Täufers, die ihn im Auftrag ihres Meisters nach seiner Sendung fragen, in eine Szene hinein, in der Jesus gerade die Heilandstätigkeit ausübt <sup>16)</sup>, von der die Jünger des Johannes ihrem Meister berichten sollen. Pragmatischen, historisierenden Tendenzen verdanken im allgemeinen die Verbindungsstücke der Einzelerzählungen untereinander, sowie überhaupt der Rahmen <sup>17)</sup> der evangelischen Ueberlieferung seine Entstehung. Zwar finden sich in den Evangelien auch viele Uebergänge, die einfach verwandte sachliche Motive miteinander zusammenstellen; so finden sich etwa Streitgeschichten oder Gleichnisreden oder apokalyptische Worte miteinander verbunden. Oder das zufällige Vorkommen einer bestimmten, vielleicht technischen Vokabel, bewirkt die Anknüpfung einer Erzählung an sie, so daß die Vokabel zum Stichwort der Erzählung wird, wie das z. B. wiederum bei Lukas der Fall ist, wenn er das Motiv vom Wettstreit der Jünger um den Vorrang an ihren Streit über die Kennzeichnung des Verräters anknüpft <sup>18)</sup>. Neben dieser rein äußerlichen Verknüpfung aber steht eine pragmatische Verbindung verschiedener Geschichten, die sich vielfach einfach auf topographische und chronologische Bemerkungen beschränkt, aber gelegentlich auch eine innere Verknüpfung versucht. Der Rahmen des Markusevangeliums begnügt sich im wesentlichen mit der Herstellung eines Itinerars. Die Zeitangaben sind selten, die wenigen vorhandenen entspringen vielleicht gar nicht einmal dem historisch-chronologischen, sondern vielmehr dem kultisch-typologischen Interesse. Ob das Petrusbekenntnis von Caesarea

Philippi, wie das in der modernen Leben-Jesu-Darstellung häufig der Fall ist, ursprünglich den Höhepunkt und die Peripetie der Wirksamkeit Jesu bilden sollte, bleibt zweifelhaft; richtig ist nur, daß die Erzählung durch ihre Zusammenordnung mit der von der Verklärung eine gewisse Unterstreichung erfährt. Matthäus geht in seinem pragmatischen Interesse über das von Markus Geschaffene nicht hinaus, eher lassen sich Umbildungen ursprünglich historischer Motive namentlich im Interesse der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen bei ihm beobachten<sup>19)</sup>. Den größten historischen Anspruch erhebt, wie schon bemerkt, das Lukasevangelium, ohne daß das doch gerechtfertigt wäre. Zwar der berühmte Synchronismus Lk 3, 1 f., der nach einer Bemerkung von K. L. SCHMIDT „viel gelehrter aussieht als er es wirklich ist“<sup>20)</sup>, scheint solchen Anspruch zu begründen. Im ganzen wird aber doch das von K. L. SCHMIDT zitierte Urteil OVERBECKS zu Recht bestehen, in dem er sagt: „Dem dritten Evangelisten ist sein Unternehmen, den Stoff der evg. Geschichte historiographisch zu gestalten, völlig mißlungen . . . Und doch wird Lukas oft als gewandter Schriftsteller gepriesen. Er ist es auch, nur übt sich diese Gewandtheit an einem widerstrebenden Stoffe aus und an diesem wird sie zuschanden. Lukas behandelt historiographisch was keine Geschichte und auch so nicht überliefert war“<sup>21)</sup>. Auf die letzte Bemerkung OVERBECKS wird noch zurückzukommen sein. Was er über Lukas sagt, bestätigt sich auch an einer Untersuchung des Aufrisses des Lukasevangeliums. Gegenüber den beiden anderen Synoptikern hat dieser Aufriß seine Eigenart in dem Reisebericht<sup>22)</sup>, der das ganze zweite Drittel des Evangeliums beansprucht. Daß es sich bei diesem „Reise“bericht nur um eine Zusammenstellung solcher Erzählungen handelt, die weder in der galiläischen noch in der jerusalemischen Jesusüberlieferung recht Platz finden konnten, wird bei näherem Zusehen ohne weiteres deutlich. Die Passionsgeschichte steht bei Lukas noch in demselben Abstand von der Geschichte der Wirksamkeit Jesu, wie in den anderen synopti-

schen Evangelien. Erst dem Johannesevangelisten ist eine pragmatische Verknüpfung dieser scheinbar so disparaten Bestandteile der evangelischen Ueberlieferung gelungen; er benutzt die Auferweckung des Lazarus zur Begründung des Beschlusses des Hohen Rates gegen Jesus und läßt so die Passion als unmittelbare Folge des Wirkens verstehen <sup>23</sup>). Auch sonst scheint das Johannesevangelium auf topographische und chronologische Genauigkeit Wert zu legen, weshalb derartige johanneische Ueberlieferungen auch immer wieder von der Leben-Jesu-Forschung den entsprechenden synoptischen Angaben vorgezogen worden sind. So meint man, Johannes wolle mit der Ausdehnung des Wirkens Jesu auf zwei bis drei Jahre sowie mit den Berichten über häufigeren und längeren Aufenthalt Jesu in Jerusalem die synoptischen Angaben korrigieren. Im Widerspruch damit aber stehen offensichtlich eine Reihe von Bemerkungen des Evangelisten, die seine Gleichgültigkeit gegenüber solchen Fragen beweisen. So hebt der das ganze Evangelium durchziehende Leidensgedanke, der in der Absicht der Juden, Jesus zu töten, eine historisierende Darstellung findet, die Pragmatik des Todesbeschlusses in Kapitel 11 auf. Denn, während dieser Beschluß dort als etwas schlechthin Neues in die Darstellung eingeführt wird, durchklingt die böse Absicht der Juden als dumpfer Unterton die ganze evangelische Geschichte. Auch die Reden, die der Evangelist Jesus in den Mund legt, die Bildersprache des Evangeliums wie eine Reihe von Termini, die die Passion als die Stunde Jesu bezeichnen und doppelsinnig von seiner Erhöhung sprechen, beweisen den übergeschichtlichen Charakter der ganzen Darstellung, die zwar gelegentlich historisiert, deren Interesse aber durch die kultischen Bedürfnisse der gegenwärtigen Gemeinde bestimmt ist.

Wenn damit das historisierende Element und das pragmatische Interesse als sekundär in der evangelischen Ueberlieferung gekennzeichnet sind, so bleibt die Frage, ob die Evangelien dann überhaupt noch als Quellen im engeren Verstande des Wortes



zu werten sind, oder ob sie nicht vielmehr als Ueberreste im oben angedeuteten Sinne zu gelten haben. Zwar für die Evangelien in ihrer uns vorliegenden Gestalt ließe sich die Bezeichnung als Quellen noch rechtfertigen, wenn man dabei an die Absicht des Lukas oder schließlich an den Rahmen der Geschichte Jesu im allgemeinen denkt.

Aber der praktische Gebrauch hat von vornherein nicht auf dieses Rahmenwerk geachtet und die Evangelien vielmehr als Perikopenbücher behandelt, die ihren Sinn und Zweck nicht in der Zusammenordnung der Einzelgeschichten zu einer Vita Jesu, nicht in der Ueberlieferung bestimmter Daten aus seinem Leben an die Nachwelt finden, sondern vielmehr in der für sich bestehenden Perikope, die auch in ihrer Isolierung zur Trägerin des ganzen Evangeliums werden kann. Wenn man diese kultische Abzweckung berücksichtigt, so wird man auch die Evangelien als ganze weniger als Quellen als vielmehr als Ueberreste charakterisieren. Von den Einzelperikopen aber gilt das erst recht. Sie dienten mannigfachen praktischen Zwecken des urchristlichen Gottesdienstes und der Mission, sind aber nicht als Ueberlieferung im eigentlichen Sinne zu bezeichnen, da sie weniger Nachrichten von dem historischen Jesus der Nachwelt überliefern wollten als vielmehr Zeugnis ablegen von dem Christusglauben, der in der christlichen Gemeinde lebte. Daß er sich vielfach in der Form von Jesusgeschichten Ausdruck gesucht hat, ist zunächst nur Beweis für die Bedeutung der Gestalt Jesu, von der sich eine geschichtliche Erinnerung erhielt selbst in einer Sphäre, die an und für sich absolut nicht geschichtlich und traditionell eingestellt war. Wenn jedenfalls geschichtliche Interessen und eine traditionalistische Einstellung das Bewußtsein von einer Kontinuität des irdischen Geschehens zur Voraussetzung haben, so wird man ein solches Bewußtsein nicht in einer eschatologisch gerichteten, irgendwie auf einen Bruch mit der Vergangenheit zurückblickenden Gemeinschaft annehmen können, wenn auch zuzugeben ist, daß damit eine bewußte Erinnerung zum minde-

sten an den neuen Anfang nicht völlig ausgeschlossen ist. Im ganzen lebte diese Gemeinschaft in der Gegenwart, das heißt, in der Entscheidungszeit, die als solche ja eine unbestimmte Ausdehnung gewinnen konnte, bzw. tatsächlich gewonnen hat, ohne daß deshalb die eschatologische Stimmung notwendig an Spannung zu verlieren brauchte<sup>24)</sup>. Wir aber stehen damit unmittelbar vor der Tatsache der Wirklichkeit, die all die rationalistisch in begrifflichen Gegensätzen zum Ausdruck gebrachten Spannungen begründet, vor der Tatsache, daß eschatologische Erwartung und gegenwärtiger Heilsbesitz für diese Gemeinschaft ineinanderliegen. Dieser gegenwärtige Heilsbesitz aber war der erhöhte Herr, der doch in Jesus von Nazareth als irdische Wirklichkeit greifbar war und so von seiner Gemeinde ergriffen wurde. Die Ueberlieferung von ihm, die den Eindruck seiner Persönlichkeit vermittelte aber bereits in den festgeprägten Formen alttestamentlichen Messiasglaubens und hellenistischer oder jüdisch hellenistischer Heilandserwartung<sup>25)</sup> eine bestimmte Wertung dieser Persönlichkeit zum Ausdruck brachte, war nicht schlechthin Erinnerung an Vergangenes, sondern das Fundament, das konstitutive Faktum der gegenwärtigen Gemeinschaft, die mit diesem Besitz nicht mehr so sehr eschatologisch als vielmehr kultisch bestimmt schien. Hat aber die Jesusüberlieferung als Fundament der Gemeinde zu gelten, so ist sie als ein Faktor, vielleicht als der entscheidende Faktor der urchristlichen Geschichte selber anzusehen, trägt also, wenn wir die vorher erörterte Terminologie beibehalten, den Charakter von Ueberresten.

### 3.

Das gilt auch für den Fall, daß eine nähere Untersuchung zeigt, daß nicht einfach alle evangelischen Geschichten von vornherein und ohne weiteres als Kulterzählungen — wenn wir diesen Terminus für diejenigen Erzählungen an dieser Stelle einführen dürfen, die unmittelbar oder mittelbar Träger der für die christlichen Gemeinden konstitutiven Glaubenstatsachen sind

— anzusehen sind, daß vielmehr eine große Anzahl der Jesugeschichten der selbständigen religiösen Bedeutung zunächst entbehren. Es sind das im ganzen solche Geschichten, die einfach auf dem Boden jüdischer Frömmigkeit erwachsen und z. T. in der Ueberlieferungsgeschichte, z. T. aber auch erst in der Exegese der christlichen Kirche Bedeutung gewannen, indem sie eine Auslegung im Sinne kultkonstituierender Geschichten erfuhren oder selber zu solchen umgebildet wurden. Jede noch so spröde Perikope konnte auf diese Weise heilsgeschichtliche Bedeutung erhalten und es erschien vielfach geradezu als die Aufgabe kirchlicher Exegese, diese Bedeutung zu ermitteln. Die geschichtliche Forschung muß demgegenüber scharf scheiden zwischen denjenigen Ueberlieferungen, denen das kultkonstituierende Moment wesenseigentümlich ist, und denjenigen, bei denen es fehlt oder doch nur sekundäre Bedeutung hat.

Nach dem Urteil des Religionshistorikers, der von der Geschichte der christlichen Kirche herkommt, gilt das erstere jedenfalls vom Tode Jesu, der nicht ein Ende sondern einen Anfang bedeutete. Wenn aber z. B. Akt 2, 23. 24; 3, 14. 15; 4, 10 zunächst nur die Kreuzigung Jesu durch die Juden und seine Auferweckung durch Gott einander gegenübergestellt werden, so erscheint die letztere nicht so sehr als kultkonstituierendes Ereignis als vielmehr als ein sich Bekennen Gottes zu diesem Gerechten, seinem Knecht. Die Frage der Rechtfertigung Jesu wird auch sonst in der Ueberlieferung z. B. im Zeugnis des Hauptmanns unter dem Kreuz nach Lukas, dann Joh 16, 8—10 und 1 Tim 3, 16 gestellt. Wenn neben solchen Fragen gelegentlich die Vorstellung von der Entrückung Jesu im Neuen Testament auftritt, z. B. wieder Akt 3, 21, so scheint auch damit ein Christuskult jedenfalls vorläufig ausgeschlossen zu sein. Trotzdem zeigt der Zusammenhang all der zitierten Stellen die unmittelbar soteriologische Auffassung und damit die kultkonstituierende Bedeutung des Todes Jesu. Am wenigsten ist das allerdings im 3. Kapitel der Apostelgeschichte der Fall, wo

eben die Vorstellung von der Entrückung gewissermaßen eine Suspension der Wirkungen Christi bis zur Apokatastasis panton zur Folge zu haben scheint. Auch die Darstellung der Jüngerschar in der Apostelgeschichte zeigt ihre ungebrochene Stellung zum jüdischen Kultus und sogar zur jüdischen Hierarchie. Gelegentlich (4, 2) und selbst von Paulus (23, 6) <sup>26)</sup> wird der ganze Streit um Jesus als innerjüdischer um die Auferstehung der Toten dargestellt. Das alles scheint gegen ein selbständiges kultisches Bewußtsein der Urgemeinde zu sprechen und damit die Möglichkeit der Entwicklung einer selbständigen Kulterzählung auszuschließen.

Auch wenn es in urchristlichen Gemeinden gelegentlich als Anstoß empfunden wurde, daß Christus sich nur den Gläubigen offenbarte und nicht der Welt, (Joh. 14, 22, vgl. 7, 4), so scheint das einen Zweifel an der Wirkungskraft des Erhöhten vorauszusetzen, der einen Christuskult ausschließt. Im ganzen aber trat die Frage nach der Weltherrschaft, die im Zusammenhang mit alttestamentlichen Vorstellungen als Gabe des Messias an Israel verstanden werden konnte (Akt 1, 6), hinter der Erfahrung des im Kultus oder im persönlichen religiösen Erleben („im Geiste“) gegenwärtigen Christus zurück, wie ja auch die Vorstellung von der Entrückung des Gekreuzigten neben denen von der Inthronisation zur Rechten Gottes und der Auferstehung aus dem Grabe offenbar von Anfang an nicht zur Geltung gekommen ist <sup>27)</sup>, und selbst jene Zweifelsfrage konnte beschwichtigt werden mit dem Hinweis auf die Geistesgaben, die Wunder und Zeichen (Mk 16, 20; Hebr 2, 4; Akt 2, 33; 3, 11; 4, 10), die an den genannten Stellen entweder als Beglaubigung der christlichen Predigt durch Gott oder als unmittelbare Wirkung Jesu angesehen werden und damit wenigstens dem Anspruch nach seine Offenbarung an die Welt bedeuten. Inhalt dieser Offenbarung sind also ohne weiteres nicht mehr die Taten des irdischen Jesus, sondern die des erhöhten Christus; es sind eben göttliche Machttaten, Wirkungen des Parakleten, der die Welt der Sünde des Unglaubens überführt,



Christus durch die Auferstehung als gerechtfertigt erweist (vgl. 1 Tim 3, 16) und damit das Gericht über den Weltherrscher offenbart (Joh 16, 7—11). Sollte und mußte das grundsätzlich der Inhalt der Offenbarung und der christlichen Verkündigung sein, so mußte das Jesusbild, das diese Predigt ebenfalls zu vermitteln hatte, in eine bestimmte Beziehung zu dem Bild des in der Glorie erstrahlenden Christus treten. Vielleicht lag es nach allem, was der irdische Jesus erfahren hatte, am nächsten, einen Gegensatz zwischen der überirdischen Herrlichkeit und der irdischen Niedrigkeit vorauszusetzen, wie das Phil 2, 5 ff. der Fall ist; aber wohl auch gewisse Darstellungsmotive der synoptischen Ueberlieferung, wie die sogenannte Geheimnistheorie des Mk, erklären sich von da aus. Jesus ist Messias in Niedrigkeit und Verborgenheit; höchstens gelegentlich wird seine himmlische Herrlichkeit transparent (z. B. in den von DIBELIUS<sup>28)</sup> sogenannten Epiphaniegeschichten) oder die Dämonen oder gottbegnadete Gläubige vermögen ihn zu erkennen. War aber für den Gläubigen die Herrlichkeit des Herrn auch in der Niedrigkeit des irdischen Jesus sichtbar, so mußte ja wohl eine gläubige Darstellung des Lebens Jesu auch den Hörer und Leser teilnehmen lassen an der eigenen Schau, d. h. das Jesusbild mußte gezeichnet werden mit dem Goldglanz himmlischer Herrlichkeit, wie das im JohEv im besonderen Maße der Fall ist. Es ist deutlich, daß in beiden Fällen die Ueberlieferung schematisiert wird, sei es, daß man wie Paulus Kenosis oder Krypsis darstellen will, sei es, daß man in der Weise des JohEv die himmlische Doxa transparent zu machen sucht: jedesmal tritt an die Stelle des Individuellen, Einmaligen, Persönlichen der gleichmachende, sich wiederholende, doktrinäre Typus. Im Sinne der Kulterzählung ist natürlich der letztere Typus von überragender Bedeutung. Aber der Kult kommt nicht um die paradoxe geschichtliche Tatsache herum, daß der Tod Jesu, also tiefste Erniedrigung, das kultkonstituierende Ereignis bildet. So ist es eine der bedeutsamsten Umbildungen der christlichen

Ueberlieferung, wenn sie aus diesem Skandalon crucis ein Kultmysterium macht, eine Entwicklung, die gewiß erst in der späteren Kirche sich vollendete, für die aber die Ansatzpunkte sich bereits bei Paulus finden, demselben Paulus, der auch als Christ noch etwas wußte und empfand vom Skandalon, der zu sagen wagte: Er ist für uns ein Fluch geworden; Gott hat ihn für uns zur Sünde gemacht, und für den doch die Passion sich umbildete zur Aktion, in der der Erlöser unerkannt von den dämonischen Mächten in ihr Reich eindrang, und sich ans Kreuz bringen ließ, um im Tode den Tod zu überwinden, um im Sündenfleisch die Macht der Sünde zu brechen, um unter dem Gesetz das Gesetz aufzuheben. Gänzlich aufgehoben erscheint der Leidensgedanke zugunsten der Siegevorstellung, wenn es heißt, nicht daß Christus, sondern daß die Schuldhandschrift gegen die Menschen, unter der wohl das alttestamentliche Gesetz zu verstehen ist, ans Kreuz genagelt sei (Kol 2, 13—15) <sup>29)</sup>. Der in seiner Entstehung undeutliche Mythos von der Höllenfahrt (Christi <sup>30)</sup> ist ebenfalls vielfach von dem mit List oder Gewalt in die Hölle eindringenden Sieger verstanden worden. Aber schon synoptische Ueberlieferungen weisen auf diese Anschauung hin, und in ihnen werden wir den Quellpunkt derartiger Vorstellungen in der Jesusüberlieferung selbst zu suchen haben. Jesus ist ja der Meinung, daß sein Sieg über die Dämonen einen Sieg über den Satan und den Hereinbruch des Reiches Gottes zu bedeuten habe. Hinter dieser Auffassung wird der messianische Anspruch stehen <sup>31)</sup>, da es eben der Messias ist, der durch seinen Sieg über die Dämonen das Reich Gottes herbeiführt. Eine ganz andere aber ebenfalls sicher auf Jesus selbst zurückgehende Betrachtung seines Wirkens, die in ihm wesentlich Passion sieht, ist der Typus des Peirasmos, der Kette von Versuchungen, die ihm immer wieder begegnen. Sie gehört in die Vorstellungsreihe vom leidenden Gottesknecht, die auf dem Wege über die Opfervorstellung eine kultische Deutung erfahren hat, für die vor allem die Kultworte: Lamm, Blut, Hoherpriester bedeutungsvoll

werden. Ihre charakteristische Ausprägung hat sie allerdings auf dem Boden des Spätjudentums erfahren, das das Leben der alttestamentlichen Frommen unter den Gesichtspunkt der Versuchungen stellte und diese als die schließlich von Gott aus den Versuchungen Erretteten feierte <sup>32)</sup>. Auch diese Auffassung ist bei der Darstellung Jesu nicht ohne Einfluß geblieben; besonders wichtig wird sie für die eschatologische Wertung des Lebens der Christen <sup>33)</sup>.

#### 4.

In der uns vorliegenden synoptischen Ueberlieferung sind diese kultischen Typen aber noch keineswegs vollständig durchgedrungen, vielmehr stehen da Ueberlieferungsstücke verschiedenen Charakters nebeneinander, die sich vielleicht am besten als „Prophetenlegenden“ einerseits und als „ätiologische Kult-erzählungen“ andererseits bezeichnen lassen. Die ersteren sind unmittelbar auf die legendenhaft geschaute Wirklichkeit des Lebens des Propheten gerichtet. Die Anwendung des Terminus „Prophet“ bedeutet in diesem Zusammenhang die völlige Einordnung der an ihm gemachten religiösen Erfahrungen in einen bestehenden Kult, dem das Auftreten von Propheten wesenseigentümlich ist oder war. Die ätiologischen Kultlegenden dagegen sind begründet in der Auffassung des in der Berührung mit Jesus Erlebten als eines schlechthin neuen religiösen Besitzes und in dem daraus folgenden Versuch, das Heilsgut, das man besitzt, in seinem ganzen Umfang auf Jesus als den alleinigen Offenbarungsträger zurückzuführen. Beide Darstellungsformen stehen im Neuen Testament nebeneinander, ja z. T. ineinander, so daß eine reinliche Scheidung sich nur schwer durchführen läßt. Namentlich die synoptische Ueberlieferung bietet beide Erzählungstypen, und es ist wohl nicht zu bestreiten, daß sowohl die Prophetenlegende als auch die Kulterzählung zu Jesu Lebzeiten in seiner unmittelbaren Umgebung entstanden sind, während nach seinem Tode allmählich die Prophetenlegende

ausgeschaltet oder zur Kulterzählung umgestaltet wurde, wie das besonders im JohEv der Fall ist.

Nun ist allerdings nicht zu bezweifeln, daß auch die synoptische Erzählung von der kultkonstituierenden Leidensgeschichte beherrscht ist, ohne die sich die Jesusüberlieferung überhaupt schwerlich zusammengefunden hätte; aber unter den Einzelerzählungen sind manche, die der persönlichen Zuspitzung auf Jesus entbehren. Solche Geschichten, wie sie sich namentlich unter den Heilungslegenden finden, haben zunächst als Beweis für die wunderbare Macht des alttestamentlichen Gottes zu gelten, wenn sie nicht, wie das in der synoptischen Tradition bereits häufig der Fall ist, durch Zusätze in den christlichen Zusammenhang hineingestellt sind. Als prophetische Heilungswunder im alttestamentlichen Sinne können bei Markus die Legenden von der Heilung der verdorrten Hand (Mk 3, 1—6) und vom epileptischen Knaben (Mk 9, 14—29) angesehen werden. In der ersteren Geschichte tritt neben das Motiv der Heilung das der Sabbatstreitigkeit, das Jesus in der Auseinandersetzung mit Rabbinen selber als rabbinischen Lehrer erscheinen läßt. Ueber diesen rabbinischen Zusammenhang aber scheint es hinauszuweisen, wenn von Jesus Zorn und Trauer über die Verstocktheit seiner Gegner ausgesagt wird. Damit werden nicht menschliche Affekte bei ihm festgestellt, sondern die Haltung des Propheten gegenüber der menschlichen Herzenshärte, wie sie ja aus dem Alten Testament bekannt ist. In der Geschichte vom epileptischen Knaben treten Nebenmotive auf, die über den Rahmen der alttestamentlichen Prophetenlegende hinausweisen könnten. So scheint in Vers 25 die sogenannte Geheimnistheorie sich auszuwirken; als Jesus das Volk herankommen sieht, vertreibt er den Dämon, damit dieser ihn nicht offenbare. Ein besonders bemerkenswertes Ich-Wort enthält Vers 19. Es entstammt einer Auffassung, nach der die Berührung mit der Welt für Christus Last und Erniedrigung bedeutet. Stammt das Wort auch nicht vom historischen Jesus, so ist es



doch nicht ausgeschlossen, daß ihm derartige Anschauungen bereits zu seinen Lebzeiten entgegengebracht wurden. Das prophetische Bewußtsein seiner Sendung an das Volk Israel liegt den Erzählungen von der Kanaanitin (Mk 7, 24—30) und vom Hauptmann von Kapernaum (Mk 8, 5—13) mit ihrer Darstellung des Verhaltens Jesu gegenüber den Heiden zugrunde. Auch Lukas hat einige Geschichten, bei denen der unmittelbare Hinweis auf die Person Jesu fehlt. Die Heilung des Wassersüchtigen (Lk 14, 1—6) gibt Gelegenheit zu einer Sabbatpolemik, in der Jesus seine den Gegnern überlegene Lehrgabe beweist. Die Geschichte von den 10 Aussätzigen (Lk 17, 11—19) stellt Juden und Samariter gegenüber. Die Formel „Gott die Ehre geben“ reiht die Geschichte ohne weiteres in den alttestamentlich-prophetischen Zusammenhang ein. Dasselbe geschieht bei einigen anderen Erzählungen durch die von DIBELIUS<sup>34)</sup> sogenannten „Chorschlüsse“, die das Wunder unterstreichen, dabei aber von Jesus absehen. So heißt es Lk 7, 16 am Schluß der Erzählung von der Auferweckung des Jünglings von Nain: „Sie priesen Gott und sagten: ein großer Prophet ist unter uns erweckt worden und Gott hat sein Volk heimgesucht“. Und ähnlich lautet Lk 18, 43, der Schluß der Geschichte vom blinden Bartimäus: „Alles Volk, das das sah, lobte Gott“. Nach Lk 13, 17 freut sich das Volk über die Wunder als solche; durch wen sie geschehen, kommt nur sekundär in Betracht. So liegt hier überall vorchristliche Jesuslegende vor, deren Haltung durch den alttestamentlichen Gottesglauben bestimmt ist und die deshalb wohl am besten als persönlich nur sekundär interessierte Prophetenlegende<sup>35)</sup> bezeichnet werden kann.

Neben diesen Geschichten aber stehen andere, die den alttestamentlichen Gedankenkreis durchbrechen, indem sie die Person Jesu über das prophetische Maß hinausheben. Das gilt besonders von den Dämonenaustreibungen mit ihrer Vorstellung vom Messiasgeheimnis, zu deren Erklärung die WREDESCHES<sup>36)</sup> Theorie kaum ausreichen dürfte. Bezeichnend ist, daß Jesu

Verhalten dem Gottesgeist in den Jüngern gegenüber Mk 8, 30; 9, 9 mit demselben Terminus charakterisiert wird, wie seine Bedrohung der Dämonen. In einigen Heilungsgeschichten (Mk 1, 40—45 von dem Aussätzigen, Mt 9, 27—31 von den beiden Blinden) steht ein ähnlicher Ausdruck, der auch im JohEv an entscheidender Stelle vorkommt und ebenfalls nicht von menschlichen Affekten, sondern von einer geistgewirkten Erregung zu verstehen ist. Diese Terminologie dient nicht der psychologischen Beschreibung der Zustände eines ekstatischen Propheten, sondern muß als Ausdruck einer im Glauben erfaßten pneumatischen Wirkung Jesu auf seine Umgebung, oder religionspsychologisch ausgedrückt, als Erlebnis der Jünger an Jesus gedeutet werden. Von einem solchen Erlebnis legen auch Zeugnis ab einige Termini, die, im Sinne RUDOLF OTTOS gesprochen, auf ein Mysterium tremendum und fascinosum hinweisen. Solche Ausdrücke der Furcht, des Erschreckens oder des Staunens stehen zwar, soweit es sich nicht um eine rein profane Verwendung dieser Vokabeln handelt, fast stets in formgeschichtlich und überlieferungsgeschichtlich sekundären Stücken, vor allem in den Chorschlüssen und Epiphanielegenden. Aber gerade die letzteren, wie z. B. die Seewundergeschichten, scheinen doch einen unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit Jesu auf seine Umgebung wiederzugeben und nicht erst auf nachträglicher Einfühlung zu beruhen. Sie sind ja von der Ueberlieferung wie von der Auslegung des öfteren als Auferstehungsgeschichten aufgefaßt worden <sup>37</sup>). Aber wenn der Auferstehungsglaube der Jünger letztlich auf die Wirkung des irdischen Jesus zurückgeführt werden muß, so erscheinen die Epiphaniegeschichten, gleichgültig, ob man sie in die Periode des irdischen Lebens Jesu einordnet oder ob man sie als Legenden vom Auferstandenen versteht, als unmittelbare Zeugen einer derartigen Wirkung, und es ist nur noch notwendig, unabhängig von den Legenden und Chorschlüssen sekundärer Art, den „Sitz im Leben“ für eine solche Wirkung Jesu auf seine Jünger aufzuzeigen. Die

Legende Lk 5 vom wunderbaren Fischzug weist in Vers 10 den Weg dazu. Das Wort des Herrn: „Fürchte dich nicht, von jetzt an sollst du Menschenfischer sein“, ist ein Wort der Neuschöpfung und Berufung. Durch das wirkende Wort des Herrn<sup>38)</sup> wird Petrus zu dem, was er als Jünger Jesu sein soll, und dieses wirkende Wort setzt sich durch im Leben des Petrus, auch wenn der kritische Historiker aus den Petrusüberlieferungen des Neuen Testaments ein ganz anderes Bild von diesem Manne erhält, der psychologisch gesehen, auch nach der wirksamen Berufung durch Jesus schwankend und unsicher in seinem Glauben bleibt, den Herrn verleugnet und in der Verfolgung flieht (vgl. das Petrusbild in Walter von Molos Christusroman). Neben diesem rein menschlich gesehenen Petrus gibt es einen anderen, den der Herr den Felsen nennt (und ihn damit zum Felsen macht), auf dem er seine Gemeinde aufbauen will. Nicht als großen Organisator, als sicheren und tapferen Führer stellt Jesus den Petrus an die Spitze der Gemeinde; Simon wird zum Felsenmann, weil der Geist, und wenn der Geist ihn treibt<sup>39)</sup>. Seine Führerstellung ist nicht Sache seiner menschlichen Begabung sondern beruht auf seinem Ergriffensein durch Jesus. In welcher evangelischen Szene Jesus ihn überwunden hat, ist eine sekundäre Frage. Es sind eine ganze Anzahl unter sich sehr verschiedener Geschichten, die als konstitutiv für den Glauben des Petrus angesehen werden können oder müssen: die Berufung (Mt 4, 18, zu vergleichen sind die Seelegenden Lk 5; Joh 21; Mt 14, 28 f.), die Szene von Caesarea Philippi (Offenbarung Mt 16, 17, vgl. 17, 1 ff., Einsetzung Mt 16, 18, vgl. Lk 22, 31; Joh 21, 15), die erste Offenbarung des Auferstandenen (Lk 24, 34; I Kor 15, 5). Was von Petrus erzählt wird, ist typisch für die anderen Jünger, für die Christen überhaupt: Die Neuschöpfung in Buße und Glauben geschieht durch das wirkende Wort des Herrn, wobei es wieder von sekundärer Bedeutung ist, in welcher Form dieses wirkende Wort an den einzelnen Menschen herantritt; seine Erscheinung ist so mannig-

faltig, wie die alt- und neutestamentliche Ueberlieferung. Als Herrenwort ist es neben und vor dem Alten Testament neue, die Gemeinde verpflichtende Autorität und so in seiner bloßen Existenz Beweis für die kultische Bedeutung der Person Jesu, da seine Autorität ja nicht auf irgend welchen äußeren Machtmitteln beruht, sondern sich in der wirkenden Kraft seines Wortes von selber durchsetzt.

Aber wenn die Stellung Jesu im Mittelpunkt einer werdenden Gemeinde auch bereits in der den synoptischen Evangelien zugrunde liegenden Ueberlieferung deutlich hervortritt, so ist die Jesustradition doch erst im JohEv vollständig kultisch durchgebildet worden. Namentlich die Wundergeschichten sind bei Joh in unmittelbaren Zusammenhang mit den großen Kult- und Glaubensworten des johanneischen Christentums gestellt worden. Christus ist das Licht der Welt, das Brot oder das Wasser des Lebens. Auch die Epiphaniegeschichte vom See Genesareth bedarf einer kultischen Auslegung im Sinne des Motivs des „Weges über die Wasser des Todes“<sup>40)</sup>, wie er in der 39. Ode Salomos dargestellt ist. Die Kanageschichte von der Verwandlung des Wassers in Wein ist jedenfalls antithetisch, sei es dem Judentum, sei es den Jüngern Johannes des Täufers gegenüber, zu deuten<sup>41)</sup>. An die Stelle einer bloßen Wassertaufe tritt hier nicht, wie in der synoptischen Ueberlieferung, die Feuertaufe des zum Gericht wiederkehrenden Messias, oder die Geisttaufe des zur Rechten Gottes Erhöhten — die letztere kennt Joh (7, 37—39) auch, aber beide gehören ihrem Wesen nach ursprünglich in den jüdischen Kultus hinein — sondern, vielleicht in Anknüpfung an das synoptische Bildwort Mk 10, 38, 39; Lk 12, 50, die Bluttaufe, die im Wein angedeutet wäre. Trinken oder Taufen als die Arten der sakramentalen Aneignung wären dabei nicht deutlich unterschieden, wie sie ja auch in dem Mk-Wort zusammenstehen und wie in dem kirchlichen Bildwort von den „bitteren“ Wogen des Todes, die man trinken muß oder in denen man ersäuft wird, beide Motive durcheinander-



gehen <sup>42)</sup>. Auch die Redenüberlieferung des JohEv wird durch derartige kultische Bildworte bestimmt, und die gesamte Jesus-tradition ist damit in eine bestimmte Sphäre von Glaubensvorstellungen hineingezogen, die jedenfalls nicht als solche schon die christliche ist, sondern vielmehr erst durch ihre Beziehung auf die christliche Geschichtenüberlieferung — und das bedeutet, praktisch wenigstens, im wesentlichen durch Beziehung auf die Leidensgeschichte — ein eigentlich christliches Gepräge erhält. Vor allem sind es eine Reihe von Motivworten, die durch das ganze Ev hindurch alle Einzelerzählungen gewissermaßen über Raum und Zeit erheben, sie alle auf eine Ebene stellen, indem sie das Grundmotiv des Sieges über den Tod andeuten und gleichzeitig verhüllen: die Stunde Jesu, sein Verklärt-werden oder sein Erhöht-werden. Darin kommt eine bestimmte Auffassung des geschichtlichen Ereignisses des Todes Jesu zur Geltung, das nun in dieser Deutung in den Einzelerzählungen, die ja Jesus verherrlichen vom Hörer und Leser gleichsam proleptisch erlebt werden soll. Die Vereinigung der synoptischen Verklärungsgeschichte mit der Gethsemaneszene in 12, 27 ist dafür besonders charakteristisch. Am deutlichsten aber wird in 19, 35 der urchristliche Kult in Abendmahl und Taufe auf den Gekreuzigten zurückgeführt. Das JohEv kennt keine Einsetzungslegenden wie die Synoptiker. Der Wein des Abendmahls wie das Taufwasser empfangen ihre Kraft unmittelbar vom Kreuz her, so wie die christliche Kunst es geschaut hat, wenn sie von den Wunden des Gekreuzigten Blutstrahlen ausgehen läßt, die den Sakramenten der Kirche ihre Kraft zuleiten. Trotz mancher Historisierungsversuche, die der johanneischen Ueberlieferung ebenfalls eigentümlich sind, ist das Ev in all dem ganz einheitlich. Die Jesusüberlieferung ist ganz zur Kulterzählung geworden.

5.

Stehen sich so in unserer evangelischen Ueberlieferung Prophetenlegende und Kulterzählung gegenüber, und ist deutlich,

daß allmählich die ganze Ueberlieferung sich zur Kulterzählung umgestaltet, so ist damit ein sicherer Ausgangspunkt für die Wertung der Ueberlieferung gewonnen, von dem aus wir zunächst die beiden typischen Darstellungsformen des in Versuchungen Geprüften und Bewährten und des Siegers im Kampf gegen eine feindliche Welt geschichtlich einzuordnen versuchen können. Beide haben jedenfalls ihre Wurzel in der Wirklichkeit des Lebens Jesu. Als Prophet hat er die Dämonen der Krankheit und der Besessenheit bekämpft und besiegt. Als Menschensohn und Messias erscheint er unter dem Typus der Versuchungen und der Leiden. Je höher die Titel griffen in ihrer Wertung der Persönlichkeit Jesu, desto stärker mußte der Abstand der erhofften Herrlichkeit von der gegenwärtigen Niedrigkeit empfunden werden; von dem Propheten ließ sich wohl Kampf und Sieg aussagen, indem man sich dabei der menschlichen Grenzen des prophetischen Berufs bewußt blieb; von dem Messias erwartete man unbegrenzte Herrlichkeit; trat Jesus mit messianischem Anspruch auf oder brachten seine Jünger ihm entsprechende Erwartungen entgegen — und beides war nach unserer Ueberlieferung wirklich der Fall und darf deshalb nicht aus rationalen Gesichtspunkten geleugnet werden — so konnte er nur ein leidender Messias sein, der in einer Zeit der letzten Drangsale selbst durch Versuchungen hindurchgehen und durch Leiden vollkommen werden mußte. Wurde so die geschichtliche Wirklichkeit in bestimmten Typen erfaßt, so bemächtigte sich der Kultus beider Vorstellungsreihen: aus dem siegenden Propheten wurde der siegende Gottessohn, der leidende Messias der Drangsalszeit wurde der Hohepriester, der sein eigenes Blut als Opfer darbringt, wobei unter kultischen Gesichtspunkten Aktion und Passion miteinander zusammenfallen.

Nun ist aber der Charakter dieser verschiedenen Typen, unter denen also bereits die älteste Ueberlieferung die Gestalt Jesu sich greifbar zu machen gesucht hat, von vornherein als kultisch zu bestimmen. Denn entweder entstammen sie der

Sphäre jüdischer Glaubensvorstellungen und werten in ihrem Zusammenhang die Persönlichkeit des Herrn, oder sie bezeichnen die Anfänge eines neu sich bildenden Jesuskultes <sup>43)</sup>. Für die geschichtliche Betrachtung liegt beides zunächst auf derselben Ebene, denn es kommt hier nicht darauf an, „palästinische“ und „hellenistische“ Ueberlieferungen voneinander zu scheiden, sondern nachzuweisen, daß beide ihren Ursprung in der Wirklichkeit des Lebens Jesu selber haben, das ihm selbst wie seiner Umgebung bald als prophetisch, bald als messianisch, bald als siegreicher Angriff, bald als harter Kampf gegen die andringenden Versuchungen, bald als Aktion, bald als Passion erscheinen konnte.

a) Tatsächlich sind diese Gegensatzpaare auch in der neutestamentlichen Ueberlieferung, in der kirchlichen Tradition und wissenschaftlichen Exegese wie in der modernen Leben-Jesu-Forschung für die Auffassung der Persönlichkeit Jesu von entscheidender Bedeutung geblieben. Dabei scheint es zunächst so, als habe die prophetische Wirksamkeit des Herrn, in der die messianische Verkündigung dann höchstens eschatologische Bedeutung gehabt hätte, mit der Gefangennahme ein Ende gefunden. An die Stelle der Aktion wäre die Passion, an die Stelle des Kampfes mit den Gegnern, mit den Dämonen, mit der feindlichen Welt wäre der versucherische Angriff von seiten dieser Mächte und die Leidensprobe getreten, die im Anschluß an Jes 53 als ein widerstandsloses Dulden erscheinen konnte. Die Ueberlieferungsgeschichte der Evangelien mit ihrem unvermittelten Uebergang von der Darstellung der Wirksamkeit zur Leidensgeschichte scheint dieser Auffassung sogar recht zu geben. So wichtig aber für die Frage der Echtheit der Tradition die Feststellung ist, daß die „galiläische“ Prophetentradition in ihrem Grundstock von der Leidensgeschichte nicht bestimmt ist, daß diese vielmehr in der jerusalemischen Urgemeinde ihre Prägung erfahren hat, so zeigt doch die ja wahrscheinlich der

jerusalemischen vorzuziehende Ueberlieferung galiläischer Auferstehungslegenden, daß auch die galiläische Tradition nach dem Tode Jesu weitergebildet worden ist, und zwar natürlich im Sinne einer Verbindung der Ueberlieferung der Taten und Reden mit der von der Passion. So ist der Aufriß der synoptischen Evangelien bereits beherrscht von dem Leidensgedanken, der teils in einer Reihe von andeutenden Worten und symbolischen Handlungen, deren Echtheit schwerlich bestritten werden darf, Jesu eigene Erwartung des Martyriums zum Ausdruck bringt, teils in schematischen Leidensweissagungen auf den Höhepunkt und Abschluß der evangelischen Darstellung vorausweist, teils aber auch das Wirken Jesu nicht eigentlich als aktives prophetisches Handeln, sondern mehr als passive Abwehr von versucherischen Angriffen verstehen lehrt. Wir kommen damit noch einmal auf den schon erwähnten Typus des Peirasmos zurück. Nicht nur die Versuchungsgeschichte im besonderen oder die Leidensgeschichte, in der nach Lk 4, 13, vgl. 22, 3 der Teufel seine früheren Angriffe wieder aufzunehmen scheint, sondern die Angriffe der Gegner werden in der ganzen evangelischen Erzählung mit immer wieder derselben Formel als Versuchungen hingestellt. Ja, nach dem Abschiedswort Jesu Lk 22, 28 erscheint die Wirksamkeit Jesu als eine Kette von Versuchungen, in denen die Jünger mit Jesus ausgeharrt haben, und schließlich sieht der Hebr-Brief, 4, 15, das Menschliche in Jesus darin, daß er den Versuchungen ausgesetzt war, das Uebermenschliche darin, daß er ihnen nicht erlegen ist. In diesen Darstellungen bereitet sich die gewiß einseitige Auffassung Jesu als des göttlichen Dulders vor, die für viele Jahrhunderte den Typus des Christusbildes im Sinne der schon zitierten Stelle Jes 53 bestimmt hat, wie das etwa die gothischen Darstellungen des Gekreuzigten, des Schmerzenmannes und der Pietà oder die Passionsbilder ALBRECHT DÜRERS (Ecce homo!) beweisen. Schon im Hebr-Brief ist die paränetische Bedeutung dieser Auffassung deutlich. Aber das Motiv der Leidensnachfolge, dessen Fruchtbarkeit für



die christliche Aktivität in der Treue bis zum Martyrium, in der christlichen Liebestätigkeit und in aktiver christlicher Sittlichkeit sich gewiß immer wieder bewiesen hat, bringt die Gefahr einer quietistischen Anschauung vom Christenleben mit sich, die namentlich in der modernen Welt zu vielfachen Angriffen auf das „leidensselige“ Christentum geführt hat. In der evangelischen Ueberlieferung findet sich diese Einseitigkeit nicht; daß der Typus des Peiramos, der aus der Wirklichkeit des Lebens Jesu stammt, so betont wird, entspringt zunächst der literarisch und theologisch zugleich begründeten Absicht einer einheitlichen Auffassung des Wirkens und Leidens Jesu.

b) Dieselbe Absicht konnte aber auch in der entgegengesetzten Weise erreicht werden, indem die Passionsgeschichte nicht als passives Dulden sondern als aktive Hingabe, schließlich gar als Kampf mit Tod und Teufel hingestellt wurde. Die Ansatzpunkte für eine solche Betrachtungsweise in der evangelischen Ueberlieferung sind bekannt. Im ganzen wird die Freiwilligkeit des Leidens betont. Das Motiv steht in einer gewissen Spannung zu der Behauptung der schicksalhaften Notwendigkeit <sup>44)</sup>, unter der die Leidensgeschichte Jesu steht, die sich aber wohl aufhebt, sobald man, im Sinne der Ueberlieferung, das Schicksal durch Gott gesetzt sieht, unter dessen Willen sich Jesus freiwillig beugt. Jesus bejaht die Notwendigkeit des Leidens als Konsequenz des Prophetenberufes oder des Messiasamtes; er zieht freiwillig hinauf nach Jerusalem, er provoziert die Obrigkeit durch Handlungen und Reden (psychologische Motive). Bei der Gefangennahme stürzen die Häscher zu Boden; er liefert sich selbst ihnen aus. Sein Schweigen und Reden vor der geistlichen und weltlichen Obrigkeit beweisen seine göttliche Ueberlegenheit (numinose Motive) <sup>45)</sup>. Die Worte an den Schächer, die bewußte Erfüllung der Weissagung, die Motivworte der Verherrlichung und Erhöhung, schließlich Himmelfahrt vom Kreuz, Auferstehung (Auferweckung, Inthronisation), Höllenfahrt und Him-

melfahrt (theologisch-mythologische Motive), sie alle können der Ueberwindung einer rein passiven Darstellung des Leidens Jesu dienen, indem sie seine himmlische Herrlichkeit hervorheben. Auch diese Motive knüpfen natürlich wenigstens zum Teil an wirklich Geschehenes an. Aber es ist deutlich, daß ihre Verwendung in der Vita Jesu vielfach dogmatische Bedeutung im Sinne seiner Selbsthingabe oder schließlich eines kosmischen Kampfes und Sieges hat. Letztere Anschauung ist vor allem aus der paulinischen Sphäre bekannt. Daß bei Paulus vielfach an die Stelle der Passion Kampf und Sieg über dämonische Mächte, Sünde, Gesetz, Fleisch, Tod, Teufel, Hölle (Kosmos bei Joh, Demiurg bei Marcion) tritt, war bereits erwähnt und kann zunächst als direkte Fortentwicklung der Vorstellung vom Kampf gegen die Dämonen in der synoptischen Ueberlieferung verstanden werden. Was dort in Parallele mit rabbinischen Exorcismuspraktiken nur nebensächliche Bedeutung zu haben scheint, wird hier Hauptinhalt der Christologie. Das Evangelium vom Kreuz, Torheit und Aergernis für die Welt, enthält für den Wissenden das göttliche Geheimnis des Sieges über die gottfeindlichen Mächte.

## 6.

a) Der Historiker, der sich solchen entgegengesetzten typologischen Betrachtungsweisen der Geschichte Jesu gegenüber sieht, wird sich hüten müssen, solche Typen einfach in historische Theorien umzusetzen. Es stehen ihm zwei Möglichkeiten <sup>46)</sup> der psychologisch-historischen Auffassung zur Verfügung, die ihrerseits natürlich mannigfach abgeschattiert und miteinander verbunden werden können. Auf der einen Seite kann die Leidensgeschichte Jesu betrachtet werden als bewußtes und gewolltes Martyrium entweder mehr im prophetisch-ekstatischen oder mehr im stoisch-heroischen <sup>47)</sup> Sinne. Die Ursache des Leidens liegt dann wesentlich in der psychologischen Haltung Jesu selbst. Seine Aktivität ist aufs stärkste gewahrt. Das Leiden ist ganz und gar Ausfluß seines in Gott gefestigten

Willens. Die Versuchungsgeschichten erscheinen als psychologische Gegenmotive, die mit dem endlichen Sieg des: „Dein Wille geschehe“ in Gethsemane überwunden werden. Oder, die Leidensgeschichte stellt sich dar als die konsequente Folge (Historisierung des Typus der Erfüllung) der von Jesus eingenommenen Stellung des alttestamentlichen Propheten-Märtyrers oder des leidenden Messias. Der Tod ist dann der notwendige Abschluß des Jesus übertragenen Berufes oder Amtes. Die Versuchungsgeschichte schafft dem durch die Taufe in das Messiasamt Berufenen Klarheit über seine Aufgabe; Gethsemane bedeutet ein letztes sich Durchringen zu ihr. Nicht Jesu psychologische Haltung sondern die historische Position, in die er sich stellt, ist von entscheidender Bedeutung. Die Gegner erscheinen als Träger eines entgegengesetzten Messiasideals; ihr Vorgehen ist mehr nur Reaktion auf die Herausforderungen durch Jesus. Der Verrat hat nur zufällige Bedeutung.

Auf der anderen Seite steht die Katastrophentheorie, d. h. die Anschauung, daß Jesus wider seinen Willen und ohne etwas zu ahnen, dem Verderben entgegengegangen sei. Sie hat zur Voraussetzung das Unechtheitsverdict gegenüber den „Leidensweissagungen“ im weitesten Sinne. Jesus ist Optimist, Idealist, Utopist, unberührt, unbefangen, hilflos gegen die Bosheit der Welt. Im Verrat des Judas, der Herrschsucht der Pharisäer, den politischen Notwendigkeiten (Joh 11, 50) tritt sie ihm entgegen. Auf der Seite der Gegner liegt die Initiative <sup>48)</sup>.

b) Es ist unzweifelhaft, daß die protestantische Theologie in ihrer kritischen Ausprägung der letzteren Auffassung, die allerdings in vieler Beziehung abgeschwächt wird, zuneigt <sup>49)</sup>. Sie ermöglicht am sichersten die Ausschaltung der dogmatischen Betrachtungsweise und scheint einer rein menschlichen, „historischen“ Auffassung am meisten zu entsprechen. Ein gewisses Bewußtsein von der inneren Unmöglichkeit dieses Geschichtsbildes und der dabei notwendigen Vergewaltigung der Quellen

gibt der Leben-Jesu-Forschung im ganzen eine methodisch und sachlich unsichere Haltung. Gerade die Darstellung, die alle dogmatischen Elemente ausschalten möchte, aber doch nur die in der kirchlichen Dogmengeschichte wirksamen ausgeschaltet hat, ist am stärksten konstruktiv, ist weltanschaulich, „ebionitisch“ bestimmt. Eine historische Lösung des Leben-Jesu-Problems kann sie also nicht bedeuten.

Aber wenn diese „rein menschliche“, alles „Uebernatürliche“ vermeidende Konstruktion versagt, wenn bei den anderen möglichen Auffassungen sich zugegebenermaßen weltanschauliche, dogmatische Gesichtspunkte geltend machen, muß dann nicht die geschichtliche Wirklichkeit des ganzen Ueberlieferungskomplexes in Zweifel gezogen werden? An diesem Punkte setzt die These von der Ungeschichtlichkeit Jesu in ihren verschiedenen Ausprägungen ein. Der Kausalnexus historischen Geschehens muß nach den Voraussetzungen dieser streng rational eingestellten Richtung dem Forscher deutlich erkennbar sein, Geschichte muß „vernünftig“ verlaufen. Versagt die einzig mögliche rationale Konstruktion der Vita Jesu, eben die Katastrophentheorie, weil die Quellen sich nicht mit ihr reimen lassen, dann können diese Quellen überhaupt keine Wirklichkeit hinter sich haben, der, von dem sie sprechen, hat nie existiert. Seine Geschichte ist eigentlich ein Astralmythus, oder sonst eine euhemeristische Konstruktion, die die Missionsgeschichte des Christentums als Lebensschicksal einer Stifterpersönlichkeit darstellt, oder auf der Historisierung alttestamentlicher Aussagen über Gottes messianische Herrschaft in der Welt beruht <sup>50)</sup>.

c) Gegenüber solcher Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu hat diejenige Geschichtsbetrachtung eine schwierige Position, die, so wenig sie solche letzten radikalen Konsequenzen mitmachen kann und will, doch den methodischen Ausgangspunkt dieser rationalistischen Konstruktionen, die Ratio als Richterin über die Geschichte, teilt. An diesem Ausgangspunkt



hat daher die Kritik einzusetzen, zunächst mit der Feststellung der notwendig subjektiven Bedingtheit historischer Konstruktionen und dann positiv mit der Forderung einer streng phänomenologischen Untersuchung und Bearbeitung der Ueberlieferung. Beschreiben, was in und hinter den Quellen sichtbar wird <sup>51)</sup> und alle Fragestellungen vermeiden, die nicht aus den Quellen selbst sich ergeben, das ist die Aufgabe. Von da aus erscheint z. B. die Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu falsch gestellt. Die Quellen geben keine Antwort darauf, weil sie den vorausgesetzten Begriff nicht kennen. Und ein Schluß aus der Ueberlieferung wird immer unsicher bleiben, weil die Tatsachen einander zu widersprechen scheinen. Aber an der Messiasfrage hängt die Frage der Geschichtlichkeit. Denn ein Jesus, der nur ein Sittenlehrer, ein predigender und wunderthätiger Rabbi, selbst ein prophetischer Verkündiger der Gottesbotschaft gewesen wäre, hätte keinen Anspruch auf kultische Stellung im Christentum, seine Erhebung zum Objekt des Kultes bedeutete etwas Neues; der, der sie vollzogen hätte, Paulus, wäre der zweite Stifter des Christentums <sup>52)</sup>.

Aber wenn die psychische Haltung Jesu in der Ueberlieferung nicht sichtbar ist, so tritt doch deutlich in die Erscheinung das wirkende Wort und auf der einen Seite die Anerkennung eines objektiven, jenseits aller Reflexion liegenden Anspruches dieses Wortes und seines Trägers durch die Jünger, auf der anderen Seite durch die Gegner die Verwerfung der Botschaft als dämonischen Blendwerkes <sup>53)</sup>. Damit steht der Historiker vor dem entscheidenden Faktum: ein Mensch, an dem sich die Geister scheiden, den man selig preist oder verflucht <sup>54)</sup>. Und sein Wort ist es, das diese Wirkungen hervorruft. Wie man den Träger dieses Wortes religionsgeschichtlich einordnet, wie man ihn wertet: Prophet, Messias, Gottessohn auf der einen, Ketzler, Rasender, Lästerey auf der anderen Seite, das ist nicht mehr Sache historischer Forschung sondern persönlicher Entscheidung. Nur das eine ist deutlich: es gibt keine Möglichkeit außer

diesen beiden (oder gleichgearteten Kontrasten). Wer die erste Begriffsreihe ablehnt, muß zur zweiten greifen und muß gleichzeitig die Geschichte des Christentums als einen Irrweg der Menschheit verdammen. Ein Wahnsinniger oder einer der Vollmacht hat, das ist die Alternative, zu der die Leben-Jesu-Forschung zu führen hat.

7.

Die weitere Entwicklung des historischen Problems ist deutlich. Wenn das wirkende Wort Jesu und nicht Umwelt und Entwicklung die Brunnenstube der abendländischen Kultur-religion ist, so steht Paulus nicht als neuer Anfang sondern als Jünger Jesu, als Haushalter und Verwalter überkommenen Gutes da. Seine persönliche Eigenart als Bekehrungsmensch, seine Bildung als rabbinischer Theologe, die Einflüsse der Umwelt auf den Diasporajuden kommen nicht in Betracht gegenüber dem Faktum, das für sein Leben und Wirken entscheidende Bedeutung gewann: dem Kreuz Jesu. So kann auch das Verhältnis des Paulus zu den Synoptikern nicht von der Frage nach dem paulinischen Einfluß auf Markus<sup>55)</sup>, als das älteste Evangelium, aus bestimmt werden. Die positive Beantwortung dieser Frage führt ja mit Notwendigkeit wieder in die Nähe der These von der Ungeschichtlichkeit Jesu, da ja dann bereits die älteste Jesusüberlieferung als durch paulinische Theologumena verfälscht erscheint. Vielmehr muß Paulus und die synoptische Ueberlieferung nebeneinander gewertet werden. Das Gemeinsame liegt in der grundlegenden Ueberzeugung des paulinischen wie des synoptischen Kreises von der entscheidenden Bedeutung der Leidensgeschichte, und die Erklärung für die Unterschiede liegt in dem verschiedenen Schema, das für die Erfassung der Person Jesu angewendet wird. Bei Markus steht im Vordergrund das Schema des Propheten, der über Menschenmaßerhoben ist; bei Paulus der Mythos von dem Gotterlöser, der eingeht in menschliche Niedrigkeit. Daher hier die Superlative in bezug

auf die Machttaten Jesu und dort die Betonung der schwachen Menschlichkeit. Bei Markus ist Jesus über Menschenmacht erhoben, bei Paulus ist er erniedrigt unter die Engel. Das eine die naive Betrachtung des frommen Gläubigen, das andere schon theologische Reflektion, die weiter denkt und tiefer sieht.

### III. Schluß.

Mit diesen Feststellungen ist das übliche Zeitschema der Entstehungsgeschichte des Christentums durchbrochen. Synoptiker, Paulus, Johannes stehen nebeneinander nicht hintereinander, und sie alle führen unmittelbar zu Jesus. Dieser Jesus ist allerdings im Rahmen der immanenten Geschichtswissenschaft und ihrer Kategorien nicht ohne weiteres greifbar zu machen. Das Neue Testament ist zunächst Zeugnis der Frömmigkeit der urchristlichen Gemeinden. Die Gestalt Jesu steht vor ihnen und ist der Forschung unmittelbar nicht zugänglich. Es ist mißlich, sie in die historische Entwicklung einordnen zu wollen. Geschieht das, so erscheint die christliche Geschichte notwendigerweise als Abfall von dem Meister, als von Mißverständnissen und von Mißbildungen durchzogen. Was wir als Geschichte des Christentums darzustellen haben, beginnt mit den Jüngern, in deren Seelen das Samenkorn des Evangeliums Wurzel schlug, beginnt mit Petrus und Paulus, den Gründern und Organisatoren der ältesten Christengemeinden, und ist bei allen Irrwegen, die gegangen sind, bei allen Fehlentwicklungen, die in die Erscheinung traten, doch die Geschichte vom Senfkorn und Sauerteig, die Geschichte der Ausbreitung der Reichs-Gottes-Botschaft. Und der Jesus, von dem diese Geschichte einst den bewegenden und belebenden Anstoß erfuhr, bleibt wirksam in seiner Gemeinde. Nicht, was er war, sondern, was er ist, hat sich je und je nur dem Gläubigen erschlossen. Mit dieser Erkenntnis wird der Historiker sich bescheiden müssen.

---

## Anmerkungen.

Der Vortrag wurde gehalten am 15. August 1928 in der Methodologischen Sektion des Sechsten Internationalen Historikerkongresses in Oslo.

*Literaturangaben in meinem Artikel „Christentum: I. Entstehung des Christentums“* in RGG, 2. Aufl. I, 1927, 1531 ff. Außerdem: K. L. SCHMIDT, Artikel: „Geschichtsschreibung, II. Im NT.“ ebenda II, 1928, 1115 ff. BORNHAUSEN, Artikel: „Geschichte“ ebenda 1097 ff. FR. W. SCHMIDT, Artikel: „Glaube: VI. Glaube und Geschichte“, ebenda 1223 ff. *Mein Aufsatz: Le chemin sur les eaux considéré comme motif de salut dans la piété chrétienne primitive. Etude méthodologique et exemple d'application de la „Formgeschichtliche Methode“* in: Rev d'Histoire et de Philosophie religieuses, VII, 1927, 516—540 und in: Annales d'Histoire du Christianisme. Jubilé Alfred Loisy, I, 1928, 137—166. PAUL TILICH, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Nr. 119 dieser Sammlung, 1926. FRIEDRICH TRAUB, Glaube und Geschichte. Eine Untersuchung über das Verhältnis von christlichem Glauben und historischer Leben-Jesu-Forschung, 1926. HANS WILHELM SCHMIDT, Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie, 1927. MARTIN KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 2. Aufl., 1928.

\* \* \*

1) [S. 7] Es handelt sich auf neutestamentlichem Gebiet wesentlich um folgende historische Probleme: Die Geschichtlichkeit Jesu, die Messianität Jesu, Jesus und Paulus, die Entstehung des Christentums. Die beiden ersten sollen unter Mitbehandlung des JohEv in unseren Ausführungen beispielhaft herangezogen werden, während der Weg zur Lösung der letzteren nur mehr skizzenhaft angedeutet wird.

2) [S. 8] WILHELM BAUER, Einführung in das Studium der Geschichte. 2. Aufl., 1928, S. 30.

3) [S. 8] A. a. O. S. 11.

4) [S. 8] GERHARD MASUR setzt in einem Vortrag auf dem Historikerkongreß in Oslo (vgl. meinen Bericht in Theol. Blätter, 1928, Nr. 11) beide Begriffe folgendermaßen in Beziehung zueinander: „Das Geschehen wird zur Geschichte, indem es in die Erlebniskontinuität eines erkennenden



Subjektes eintritt“. „Es bleibt das Gleiche in seiner Gegenständlichkeit unverrückbar einmalig Geschehene und doch das Gleiche nicht mehr, indem es teil hat an dem lebendigen Wandel historischer Subjekte, in deren Bewußtsein es als Geschichte lebt“.

5) [S. 9] A. a. O. S. 17.

6) [S. 11] 1923, S. 79.

7) [S. 12] Vgl. GERHARD MASUR, Rankes Begriff der Weltgeschichte. 1926, S. 5 f.: „Die Weltgeschichte als eine mit immanenter Naturgesetzlichkeit einem rational begründeten Ziele zustrebende Bewegung zu begreifen, wie es die universalhistorischen Projektionen des Positivismus lehren, wird sich nach einem Jahrhundert geschichtsphilosophischer Trennungsarbeit der beiden Bereiche Natur und Geschichte, deren Etappen durch die Namen von KANT, HEGEL, RANKE, DROYSEN, DILTHEY und RICKERT bezeichnet werden, kaum jemand mehr versucht fühlen.“ MASUR weist a. a. O. S. 8 darauf hin, daß „der universalhistorische Wertmaßstab“ bestimmt sei „von der Tradition, in der der Universalhistoriker lebt und in der er sich lebend fühlt“.

8) [S. 12] Zitiert bei KARL BAUER, Artikel „Baur, Ferdinand Christian“ in RGG, 2. Aufl. I, 1927, 818, vgl. dort auch zum folgenden.

9) [S. 13] Einleitung in das Neue Testament, 5. und 6. Aufl., 1913, S. 12 f.

10) [S. 13] In ZNT, 1922, S. 277 ff.

11) [S. 14] Geschichte der paulinischen Forschung, 1911, S. 188.

12) [S. 14] Johannes der Täufer und die Urgemeinde (1918) S. 27 ff.

13) [S. 14] A. a. O. S. 291. K. L. SCHMIDT hat neuerdings in seiner Arbeit über die Kirche des Urchristentums (in Festgabe für ADOLF DEISSMANN, 1927, S. 258—319, auch als SA) gezeigt, daß die Einheit des Urchristentums auf seinem Zusammenhang mit dem AT beruht. So ist der urchristliche Begriff der Kirche wesentlich alttestamentlich (nicht jüdisch) bestimmt.

14) [S. 15] Diese in der historischen Methodologie verwendeten Begriffe lassen sich von der neutestamentlichen Forschung nicht ohne weiteres übernehmen, da der neutestamentlichen „Tradition“ die bewußte Absicht eines Berichtes vielfach fehlt und der Begriff Zeugnis dort überhaupt im Sinne von Glaubenszeugnis verwendet zu werden pflegt.

15) [S. 15] Zur Terminologie vgl. ERNST BERNHEIM, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 3. und 4. Aufl., 1903, S. 230 f., 432 ff., siehe auch Register s. v. Ueberreste und WILHELM BAUER a. a. O. S. 160 f., 328 f.

16) [S. 16] Lk 7, 21 f.

17) [S. 16] Vgl. K. L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919.

18) [S. 16] Lk 22, 23 f.

19) [S. 17] Vgl. z. B. Mt 27, 34 mit Mk 15, 23, dazu meine Arbeit: Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, 1922, S. 79 f.

20) [S. 17] Artikel „Geschichtsschreibung im NT“ in RGG, 2. Aufl. II, 1928, S. 1116.

21) [S. 17] Christentum und Kultur, herausgegeben von C. A. BERNOULLI 1919, S. 80—82, bei SCHMIDT ebenda.

22) [S. 17] Vgl. K. L. SCHMIDT, Der geschichtliche Wert des lukanischen Aufrisses der Geschichte Jesu (Tradition und Komposition im LkEv), ThStKr, 1918, S. 277 ff.

23) [S. 18] Vgl.: Die Leidensgeschichte Jesu S. 14 f. (s. o. Anm. 19).

24) [S. 20] Die eschatologische Spannung kann gütig nur aufgehoben werden durch die Verwirklichung der eschatologischen Hoffnung, die im kultischen oder mystischen Erlebnis erfahren werden kann. Für den urchristlichen Kult und die urchristliche Mystik ist charakteristisch, daß sie als Hinweis und Anbruch (Röm 6, 11; 8, 23; I Joh 3, 2) und nicht einfach als Verwirklichung und Erfüllung empfunden werden. Auch die Leiden der Christen deuten als Christusleiden auf die zukünftige Herrlichkeit voraus (Röm 8, 18 und oft). Diese Herrlichkeit kann erscheinen als Hereinbruch des Reiches Gottes, als Wiederkunft des Herrn, als Entrückung zum Herrn im Tode oder als Auferstehung. Soweit solche Erwartungen in der christlichen Gemeinde lebendig waren — und sie wurden eben im Kultus lebendige Gegenwart — soweit blieb auch die eschatologische Spannung bestehen.

25) [S. 20] Man kann sagen, daß durch die Umgestaltung der alttestamentlichen Frömmigkeit auf dem Boden des Diasporajudentums im Sinne der universalistischen Erlösungsreligion der Rahmen geschaffen war, in dem die Reichs-Gottes-Predigt Jesu zur Weltreligion wurde. Zum Problem der Umgestaltung der alttestamentlichen Religion vgl. meine Untersuchungen in der in Kürze erscheinenden Arbeit: Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora, von GEORG ROSEN † nach der von FRIEDRICH ROSEN wiederhergestellten Handschrift neubearbeitet und erweitert von GEORG BERTRAM.

26) [S. 22] Die Stelle kann gegenüber dem Zeugnis der Paulusbriefe, in denen der hier vorausgesetzte Zusammenhang des christlichen mit dem jüdischen Auferstehungsglauben nicht sichtbar wird, (I Kor 15, 17) schwerlich für Paulus selbst in Betracht kommen.

27) [S. 22] Vgl. meine Arbeit: Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, in Festgabe für ADOLF DEISSMANN, 1927, S. 187—217. (auch als SA).

28) [S. 23] Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919, Register s. v.

29) [S. 24] Vgl. auch die aktive Aussage I Petr 2, 24, wo im Leibe Jesu als dem Leib der Sünde unsere Sünde durch Christus ans Kreuz gebracht und so vernichtet wird. Die scharfe Scheidung zwischen Jesus und Christus, die ja im Text nicht gegeben ist, zeigt einen der Ansatzpunkte des Docketismus.

30) [S. 24] Vgl. meinen Artikel in RGG, 2. Aufl. II, 1928.

31) [S. 24] Natürlich soll mit dieser Bemerkung nicht einfach ein messianisches Bewußtsein bei Jesus bewiesen werden. Sie erhält ihren Sinn vielmehr erst durch die weiter unten gemachten Ausführungen.

32) [S. 25] Vgl. z. B. wie der Typus in der jüdischen Adam- und Moseslegende verwendet wird.

33) [S. 25] I Petr 4, 12 f.

34) [S. 27] A. a. O., Register s. v.

35) [S. 27] Der Begriff der Legende ist formgeschichtlich zu verstehen. Er bezeichnet nicht die Unwirklichkeit einer Erzählung, sondern ein bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit, das sich von dem der rationale Schemata verwendenden Historie einerseits durch seinen Phantasie Reichthum, andererseits durch seine religiöse Einstellung unterscheidet.

36) [S. 27] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 2. Aufl., 1913.

37) [S. 28] Vgl. meine Arbeit: Die Himmelfahrt Jesu. A. a. O. S. 190.

38) [S. 29] Ebenda S. 191 ff.

39) [S. 29] Akt 4, 8. 13.

40) [S. 30] Vgl. meinen oben genannten Aufsatz: *Le chemin sur les eaux* usw.

41) [S. 30] K. L. SCHMIDT, Die Geschichte vom Weinwunder zu Kana, in Harnack-Ehrung, 1921, S. 32—43.

42) [S. 31] Vgl. das Lied von JOHANN DANIEL FALK: Wie mit grimmigem Unverstand Wellen . . . ; wo es heißt: „Soll ich von dem bitteren Tod Well auf Welle trinken . . .“ und Luther im Kleinen Katechismus, IV. Hauptstück, 4. Frage: „Was bedeutet denn solch Wassertäufen? Es bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reu und Buße soll ersäuft werden und sterben . . .“.

43) [S. 33] Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß auch die Prophetenlegende kultisch ist im Sinne des alttestamentlichen Kultes. Sie steht also der neutestamentlichen Kulterzählung nicht als etwas dem Wesen nach Fremdes gegenüber, sondern tritt als parallele Ueberlieferungsform, die der jüdischen und nicht unmittelbar der christlichen Frömmigkeit entspricht, neben sie.

44) [S. 35] Lk 22, 22.

45) [S. 35] Vgl. die Motivworte des Staunens und sich Fürchtens und dazu meine Arbeit: Die Leidensgeschichte Jesu, 1922, S. 14, 63 und 70.

46) [S. 36] Vgl. RGG, 2. Aufl., 1927, s. v.: Christentum, I, Entstehung.

47) [S. 36] Hier hat die berühmte Parallele mit Sokrates ihre Stelle; sie findet sich bereits in dem Briefe des Mara bar Sarapion (73 n. Chr.; nach HARNACK nach 165 n. Chr.). Auch das Thema Seneca und Paulus verdankt einem stoisierenden Mißverständnis des Christentums seine Bedeutung.

48) [S. 37] Beispiele für die Verwendung der verschiedenen Möglichkeiten bei ALBERT SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl. 1913.

49) [S. 37] Vgl. meinen Aufsatz: Hat Jesus gelebt? in Ztschr. für den ev. Relig.-Unterricht, 1927, S. 113—124.

50) [S. 38] Vgl. die Arbeiten von DREWS, RASCHKE, COUCHOUD und meine Auseinandersetzung mit dem Problem der Geschichtlichkeit Jesu in dem eben zitierten Aufsatz und in Ztschr. für Missionskunde und Relig.-Wiss., 1927, S. 193—206, dazu die Besprechungen ebenda, 1928, S. 311—316.

51) [S. 39] Als Beispiel sei SCHLATTER, Die Geschichte des Christus, 1921, genannt. Vgl. dazu meine Besprechung in Theol. Blätter, 1922, 169—173.

52) [S. 39] WILLIAM WREDE, Paulus, Religgesch. Volksbücher, I. Reihe, 5.—6. Heft, 2. Aufl., 1907.

53) [S. 39] Vgl. Mk 3, 22 mit Joh 6, 68 f. als der klarsten (sekundären) Formulierung des „Petrusbekenntnisses“.

54) [S. 39] Von hier aus wird das Problem der Gleichgültigkeit gegenüber der Predigt Jesu wichtig. Als stumpfe Masse erscheinen die Hörer vielfach, z. B. Joh 6, 26; gelöst ist das Problem im NT mit Hilfe der alttestamentlichen Verstockungstheorie (Jes 6, 9 f.; Mt 13, 13 ff.). Vgl. auch Mt 12, 30; Apk Joh 3, 15 f.

55) [S. 40] MARTIN WERNER, Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium, 1923, dazu Theol. Blätter, 1924, S. 184 f.



*Im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) erscheint:*

# JUDEN UND PHÖNIZIER

Das antike Judentum als Missionsreligion und die  
Entstehung der jüdischen Diaspora

VON GEORG ROSEN †

nach der von Friedrich Rosen wiederhergestellten  
Handschrift

neubearbeitet und erweitert von

D. GEORG BERTRAM

*o. Professor an der Universität Gießen*

Mit einem Vorwort von Friedrich Rosen.

Die Arbeit knüpft an die These Renans an: das Judentum Religion und nicht Rasse. Sie weist in einer Untersuchung der Lebensbedingungen in Palästina und der Nachrichten über Zahl und Entstehung des Diasporajudentums in aller Welt — hier liegen vielfach persönliche Beobachtungen und Forschungen auf Reisen von Georg und Friedrich Rosen zugrunde — die Unmöglichkeit der Verbreitung der Juden durch Anwachsen der Volkszahl und Kolonisation allein nach; nicht die Juden sondern die jüdische Religion hat sich wesentlich durch Bekehrung vor allem der semitischen Bestandteile der hellenistisch-orientalischen Mittelmeerwelt und der angrenzenden asiatischen Länder ausgebreitet. Die Phönizier, die den Juden auch kulturell am nächsten stehen, sind fast ganz durch das Judentum aufgesogen worden. Mit dieser These ist sowohl das mit der Ausbreitung des Judentums etwa gleichzeitige Verschwinden der Phönizier aus der Geschichte wie die Einheitlichkeit des semitischen Typus bei den Juden erklärt. Die erweiternde Bearbeitung bezieht sich im besonderen auf die Darstellung der alttestamentlich-jüdischen Religion als Missionsreligion unter Berücksichtigung der Septuaginta und auf die Heranziehung der phönizischen Inschriften sowie des jüdischen Materials, das in Inschriften oder auf Papyrus sich in Aegypten oder den römischen Katakomben hat gewinnen lassen.

Festgabe für  
**ADOLF DEISSMANN**

zum 60. Geburtstag am 7. November 1926

Mit einem Bildnis von Adolf Deißmann

1927. VIII, 334 S. M. 18.—.

Inhalt:

Wilcken, Ulrich, Zu den „Syrischen Göttern“. — Weber, Wilhelm, Studien zur Chronik des Malalas. — Pfister, Friedrich, Lanx Satura. — Robertson, A. T., New Testament Grammar after Thirty Years. — Milligan, George, An early Scottish Lexicon of the Greek New Testament. — Harris, Rendel, On the Trail of Marcion. — Robinson, Benjamin W., Influences leading toward the Conversion of Paul. — Michaelis, Wilhelm, Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus. —

Schmitz, Otto, Der Begriff *ὑπόταξις* bei Paulus. — Dibelius, Martin, Joh. 15, 13. — Bertram, Georg, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung. — Lohmeyer, Ernst, *ὁὖν Χριστῶς*. — Schmidt, Karl Ludwig, Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie. — Peterson, Erik, Die Bedeutung von *ἀναδείκνυσθαι* in den griechischen Liturgien. — Söderblom, Nathan, Evangelische Katholizität.

Die Abhandlungen sind auch einzeln käuflich.

.... Man kann nur wünschen, daß diese gehaltvolle Festschrift auch gelesen wird, damit die wertvollen Beiträge, die sie birgt die Wirkung haben, die sie verdienen.

(Prof. R. Bultmann in „Theologische Blätter“ 1927, Heft 5)

---

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

GTU LIBRARY



3 2400 00541 3616

**GTU Library**  
**2400 Ridge Road**  
**Berkeley, CA 94709**  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall.

